

Gli effluvi, lo spirito del mondo e le cure magnetiche

SILVIA PARIGI

Riassunto

Nei secoli XVI e XVII i medici e i filosofi naturali da Paracelso a Della Porta, da Libavius a Sennert, da Goclenius a Francis Bacon, da Oswald Croll a Mersenne, da van Helmont a Digby, da Fludd a Kircher, da Gassendi a Glanvill, da Boyle a Frommann e a Vallemont si interrogarono sulla possibilità, l'efficacia e la natura delle cure 'magnetiche', così definite sulla base di un'accezione del termine assai ampia, ma consueta in quel periodo. Si trattava di quei rimedi ritenuti capaci di operare a distanza, guarendo le ferite (unguento armario, polvere di simpatia) o, più in generale, qualunque malattia si potesse 'trasferire' dal corpo dell'uomo a un soggetto esterno, considerato vivente (*transplantatio morbi*).

Il dibattito sulle cure 'simpatiche' attraversa la medicina all'interno della quale le posizioni più interessanti non sono tanto quelle assunte dai galenici e dai paracelsiani di stretta osservanza, quanto piuttosto l'atteggiamento aperto dei 'chemiatri', disposti ad accettare le medicine chimiche senza rigettare *in toto* la medicina degli antichi, e senza aderire alla complessa cosmologia paracelsiana e la filosofia naturale, sfidando le egemonie consolidate.

1. Unguento armario, polvere di simpatia, 'transplantatio morbis'

Dall'età di Paracelso a quella di Newton, vengono definite 'magnetiche' le presunte cure a distanza: di una ferita (unguento armario, polvere di simpatia) o, più in generale, di qualunque malattia si possa 'trasferire' dal corpo dell'uomo a un soggetto esterno, considerato vivente - minerale, vegetale, o più spesso, animale. Si tratta di un tema poco studiato¹, per cui

¹ Lo studio più completo, in lingua italiana, è quello di Griffero, 2000; cfr. anche Debus, 1964 e 2002, vol. I, cap. IV, pp. 279 sgg.; Waddell, 2003.

è opportuno fornire subito alcune precisazioni.

Sebbene siano stati spesso considerati sinonimi, perché entrambi servono a curare le ferite a distanza e senza dolore, tra l'unguento armario e la *sympathetic powder* vi sono alcune differenze relative sia alla loro composizione, sia alle modalità della loro azione, sia alla cronologia dell'uso di quei termini². Mentre, infatti, la polvere di simpatia entrata nel dibattito medico-filosofico intorno alla metà del XVII secolo, dopo il celebre *Discours* di Digby - era composta essenzialmente di vetriolo, l'unguento armario - del quale Giovan Battista Della Porta, Andreas Libavius e Daniel Sennert attribuiscono l'introduzione a Paracelso³ - era composto, nelle ricette dei medici paracelsiani come Oswald Croll, da ingredienti fatti di materia vivente: la mummia, ricca di spiriti vitali, l'*usnea* cioè il muschio cresciuto su un teschio umano -, i lombrichi, il grasso di orsa o il legno di sandalo⁴. Inoltre, i poteri della polvere di simpatia si spiegano con effluvi corpuscolari; l'azione dell'unguento armario è invece una *spiritualis operatio*, spiegabile con una "vis magnetica attractiva a syderibus causata quae mediante aëre vulneri adducitur"⁵. Quindi, la decisa affermazione di priorità nell'introduzione della polvere di simpatia in Europa, fatta da Digby nelle prime pagine del suo *Discours touchant la guérison des plaies par la poudre de sympathie* (1658) non è semplicemente il frutto della sua immodestia⁶.

L'esistenza di una distinzione tra l'unguento armario e la polvere di simpatia è evidente sin dal titolo completo della più ampia raccolta seicentesca di scritti su tali argomenti: il *Theatrum sympatheticum* di Sylvester Rattray (1662), nel quale le opere sull'unguento armario vengono separate da quelle sulla polvere di simpatia⁷.

Oltre che nella tradizione medica paracelsiana, l'unguento armario era presente nelle compilazioni cinque-seicentesche di 'segreti', da Della Porta che ne aveva fornito una delle prime ricette nella *Magia naturalis* (1589) - a Pierre Borel. In definitiva, all'inizio del XVII secolo ne circolavano "almeno cinquanta diverse ricette"⁸.

² Stolzenberg, 1998, citato in Waddell, 2003.

³ Della Porta, 1589, lib VIII, cap. XII; Libavius, 1594, tract. I, p. 43: "Illud certum est, quod Paracelsus illustrator eius, amplificatorque extiterit, a quo postea transcripsit Baptista Porta"; Sennert, 1635, lib. V, pt. IV, cap. X, pp. 397-402.

⁴ La ricetta dell'"unguentum sympatheticum seu stellatum Paracelsi" viene data proprio alla fine della *Basilica chymica* (1608), pp. 278-83.

⁵ *Ivi*, p. 279.

⁶ Come ritiene Debus, 1964.

⁷ Rattray, 1662. Per una sintesi, si veda Thorndike, 1923-58, vol. VII, pp. 503-507.

⁸ Cfr. Griffero, 2000, p. 28.

Il dibattito sulla possibilità, l'efficacia e la natura di tali cure 'simpatiche' è uno dei più vivaci all'interno della fisica curiosa e vede schierati su fronti opposti autori come Sennert, Athanasius Kircher, Pierre Gassendi, Walter Charleton, Robert Fludd, Joseph Glanvill, Robert Boyle e Pierre le Lorrain, abate di Vallemont. Tale dibattito attraversa la medicina all'interno della quale le posizioni più interessanti non sono tanto quelle assunte dai galenici e dai paracelsiani di stretta osservanza, quanto piuttosto l'atteggiamento aperto dei 'chemiatri', disposti ad accettare le medicine chimiche senza rigettare *in toto* la medicina degli antichi, e senza aderire alla complessa cosmologia paracelsiana⁹ e la filosofia naturale, sfidando in entrambi i campi le egemonie consolidate.

2. Da Libavius a van Helmont

Scrivendo nel 1594 i *Tractatus duo physici* dedicati rispettivamente all'unguento armario e al presunto sanguinamento spontaneo di un cadavere, in presenza del suo uccisore il medico e chimico tedesco Andreas Libavius (Libau), professore a Jena, non può avere che Paracelso come bersaglio. Le ferite guariscono naturalmente, detergendole e disinfettandole con l'urina, come già insegnava Teofrasto: gli unguenti possono contribuire a farle cicatrizzare purché vengano applicati su di esse, non su spade o indumenti distanti. La presunta efficacia dell'unguento armario o è un'impostura, oppure è da attribuirsi alla forza dell'immaginazione del ferito, che crede ciecamente nei poteri di quel rimedio; se si paragona la composizione dell'unguento con i suoi effetti, si constata un "mirificorum absurdorum chaos".

Quanto alla magia nera, essa probabilmente non vi ha parte: il diavolo, infatti, non risana le ferite, perché essendo cattivo non fa nulla di buono; nel caso dell'unguento armario, potrebbe agire soltanto per dare prova dei suoi poteri ai suoi adepti, o per farne di nuovi¹⁰. In definitiva, la *virtus magnetica* non è che un 'sogno', *anchora stultitiae Paracelsi*¹¹; sono gli ignoranti ad appellarsi a tale forza occulta per spiegare effetti naturali e manifesti. Per una *stolida credulitas* nata dalla 'superstizione' di maghi diabolici e monaci empi, si attribuiscono a una semplice 'paroletta' (*verbulum*) o a un'*herbula quaedam*, della quale si riesce a percepire a malapena l'odore, non appena la si stacchi

⁹ Su questi temi si vedano Pagel, 1986 e 1989; Debus, 1972a e 1996. Il termine "chemiatra" è usato da Libavius nella sua *Alchymia* (1606): cfr. Debus, 1972b, pp. 156 sg.

¹⁰ Libavius, 1594, tract. I, pp. 48, 96: "Diabolus non vulnera sanat, sed suos satellites confirmat, alios autem ad suum famulicium alliciat". Su Libavius, si veda Debus, 1972b.

¹¹ Libavius, 1594, p. 37.

dalle narici, straordinari poteri, tali da “far scendere la luna dal cielo”¹².

Libavius individua correttamente la causa della credenza nell’unguento armario, o in quella, analoga, nel sanguinamento spontaneo di un cadavere in presenza dell’assassino, nella dottrina neoplatonica ed ermetica della “*conspiratio coelestium cum elementaribus, et rerum cognatio*”¹³. Si tratta, invece, o di fenomeni ‘vani’ e ‘nulli’, come l’unguento armario, oppure di fenomeni naturali. Anche i cadaveri degli appestati, dei morti per apoplezia o sepolti da un crollo possono sanguinare spontaneamente all’improvviso, per la rottura di una vena; ma in quel caso nessuno cerca segni: “et quid mirum, si vulneratus cruentet?”¹⁴. Ancora una volta, Libavius si scaglia contro i ‘deliri’ di Paracelso, che attribuiva una fantasia al sangue: esso è il nutrimento del corpo, veicolo degli spiriti e del calore; ci fa sentire e vivere, ma non per questo sente e vive a sua volta¹⁵.

Tuttavia, dopo aver attribuito il presunto sanguinamento di un cadavere in presenza del suo uccisore a cause naturali, come la rottura di una vena o un residuo di calore supplementare, che permetterebbe un certo protrarsi del moto degli umori, Libavius chiama in causa la forza degli ‘spiriti’ o dei ‘vapori’ veicolati dalle passioni, senza avvertire alcuna contraddizione. Dal corpo dell’assassino soprattutto dalle parti maggiormente “porose, calde, vaporose e umide” - si sprigiona nell’aria uno spirito molto efficace, perché non si tratta di uno spirito ‘escrementizio’, bensì proveniente dal sangue per la “commozione dell’anima”¹⁶.

Dopo la pubblicazione del *De magnete* di William Gilbert (1600), la discussione sui poteri dell’unguento armario entra nel vivo: non si tratta certo di una coincidenza come ha mostrato Allen G. Debus¹⁷. Gli esperimenti di Gilbert dimostravano infatti l’esistenza di una forza ‘simpatetica’ che agisce a distanza secondo precise modalità: potevano quindi essere interpretati da Goclenius e Jan Baptiste van Helmont, oltre che dall’“alchimista mistico” Robert Fludd, come altrettante prove dell’efficacia di quell’unguento armario, di cui Gilbert (che considerava Paracelso un volgare ciarlatano) non parlò mai. La polemica, iniziata nel 1608, tra Goclenius, van Helmont e Jean Roberti mostra come, dopo la medicina galenica, anche la filosofia naturale scolastica dei Gesuiti si scontri con le dottrine eterodosse dei paracelsiani.

¹² *Ivi*, tract. II, p. 144.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ivi*, tract. II, p. 150.

¹⁵ *Ivi*, pp. 190, 231.

¹⁶ *Ivi*, pp. 268-70, 289. Sulla *cruentatio cadaverum*, cfr. Griffero, 2002.

¹⁷ Debus, 1964.

Goclenio il giovane (Rudolph Göckel, 1572-1621), professore calvinista di fisica, matematica e medicina all'università di Marburgo, pubblica nel 1608 il *Tractatus de magnetica vulnerum curatione*: questo *libellus novus* è l'oggetto, l'anno successivo, della puntuale e puntigliosa replica del gesuita belga Jean Roberti (1669-1651). La disputa, che si articola in una serie di risposte dell'uno e dell'altro contendente, prosegue fino al 1621, anno della morte di Goclenius e della (forzata) discesa in campo di van Helmont.

La questione è la seguente: può un unguento curare a distanza una ferita, ove venga applicato sull'arma che l'ha provocata, sul panno che l'ha tamponata, o sugli indumenti intrisi del sangue del ferito? Goclenius, che è un medico con forti simpatie astrologiche e paracelsiane, ritiene possibile ottenere questi effetti, in virtù di una *cognatio naturae* che permetterebbe alla *virtus magnetica* di passare attraverso il mezzo aereo e lo "spirito stellato" impregnato di "vigore magnetico". Roberti, invece, che è un aristotelico coerente, nega qualunque azione a distanza, applicando il principio: "operari sequitur esse: ubi esse non est, nequit esse operatio"¹⁸. Sulla scorta delle Sacre Scritture, di Aristotele, Tommaso e Francisco Suarez, egli afferma che persino Dio e gli angeli agiscono per contatto: la *virtus magnetica* deve essere una qualità, o accidente; come tale, non può propagarsi *sine substantia*. Quanto allo "spirito stellato", non è altro che "ventus tuae vanitatis": una ferita, quindi, può migliorare soltanto applicandovi direttamente sostanze e rimedi naturali come il sangue umano, la mummia e il grasso -, oppure per opera diabolica:

Diabolus in vulnus illud agit, in quod Olla, tanto intervallo remota, nihil potest: ergo, ut olla abest, ita Diabolus adest¹⁹.

Ma neppure il diavolo è capace di agire a distanza, semplicemente finge, per meglio illudere gli uomini. E infatti, i paladini dell'unguento armario sono individui "vel aperte improbi" come Paracelso "vel merito suspecti", come Della Porta²⁰.

Tuttavia, anche in Roberti, come in molti altri autori della Compagnia di Gesù, la negazione categorica dell'azione a distanza è accompagnata dall'ambigua ammissione che ogni cosa creata possieda una *vis finita*, che dà luogo a una maggiore o minore *sphaera activitatis*: così, un fuoco riscalda una certa porzione di aria, il magnete attrae il ferro, mentre i corpi celesti, più

¹⁸ Roberti, 1618, sect. IX, pp. 109, 114; sect. XV, p. 168. Su Goclenius, cfr. Thorndike, 1923-58, vol. VII, cap. X, pp. 283 sgg.

¹⁹ Roberti, 1618, sect. XV, p. 168.

²⁰ *Ivi*, sectt. XI-XII e XV.

nobili, hanno una sfera di attività maggiore, ed esercitano la loro influenza sui corpi terrestri, ma sempre attraverso un mezzo²¹. Non sembra molto diverso considerare tale mezzo l'aria invece che lo *spiritus mundi*, ma Roberti non è affatto di questo avviso: egli contesta a Goclenius l'uso di termini dei quali non viene mai fornita una spiegazione, introdotti senza che poggino su argomentazioni razionali: lo *spiritus mundi* e la simpatia non sono altro che "rancidi deliri dei Platonici", basati sull'empia e pernicioso dottrina dell'animazione universale²².

Oltre all'"unguentum cacodaemono-goclenianum", anche la *virga metallaria*, ritenuta capace di trovare vene d'acqua, miniere o tesori sepolti, bifida come il forcone di Satana, è una superstizione o "idolatrice impostura" difesa da Goclenius, non meno *Daemonolatra* che *Rhabdolatra*²³. Se talvolta qualcuno scopre, per suo mezzo, una miniera, deve essere per l'azione di quei "diabolici virunculi montani" di cui parla Agricola, e che Paracelso considera esseri creati da Dio, ma non progenitura di Adamo²⁴.

A Jean Roberti risponde Jean Baptiste van Helmont nel *De magnetica vulnerum curatione* (1621), pubblicato contro la volontà dell'autore - che ne attribuisce l'iniziativa al perfido gesuita - e "fonte per lui di numerosi guai" per l'attiva presenza dell'Inquisizione spagnola nei Paesi Bassi²⁵. La premessa dell'argomentazione helmontiana è decisamente antiaristotelica: contrariamente a quanto pensava Aristotele, "qui totius naturae ignarus fuit", esiste un unico spirito che trasmette le azioni a distanza di qualunque genere, facendo *colloquiare e compatire* tutte le cose tra loro²⁶. Il malocchio, la trasmissione delle voglie dalla madre al feto, la polvere di simpatia, composta di vetriolo, e l'unguento armario - fatto di sangue sano, che attrae e guarisce rapidamente quello del ferito - non sono effetti diabolici, ma fenomeni naturali resi possibili dallo spirito, o intermediario universale, modellato, per così dire, dalle idee, o intenzioni, di colui che applica tali rimedi²⁷. L'interprete della natura deve essere il medico, non il teologo. I fenomeni magnetici non hanno nulla di superstizioso, né di diabolico: la novità sta soltanto nell'uso di un termine

²¹ "Non potest physicum agens agere in extremum, quin prius agat in medium, cum omnis actio physica agat per contactum": *ivi*, p. 171. Cfr. anche Roberti, 1621, § 12.

²² Roberti, 1618, sect. XXIV, p. 295.

²³ *Ivi*, sect. XVI, p. 185.

²⁴ *Ivi*, pp. 202-203.

²⁵ Cfr. il classico Pagel, 1982. Si vedano anche Griffero, 2000, p. 24 e nota 27; Waddell, 2003. Questo trattato helmontiano è invece poco analizzato da Giglioni, 2000.

²⁶ van Helmont, *Vis magnetica*, in 1667, p. 375a.

²⁷ *Id.*, *De sympatheticis mediis*, in 1667, pp. 375-76.

‘magnetismo’, appunto con il quale si vuole indicare l’antica e ben nota *con-cinnitas* di tutta la natura²⁸.

L’unguento armario guarisce le ferite a distanza, senza dolore né pericolo, senza parole, riti, caratteri, sigilli, cerimonie e altre “vane osservanze”, perché Dio gli ha conferito una “vis naturalis, et mumialis”²⁹, capace di risvegliare la torpida fantasia del sangue di una ferita. Le proprietà curative dell’unguento non dipendono, cioè, dalla fantasia di colui che lo prepara, ma dalla fantasia dei componenti stessi oltre al sangue umano, sangue di toro, miele e semplici³⁰.

La replica di Roberti non tarda ad arrivare: che a cose materiali come il sangue, gli umori, i cibi e gli escrementi inerisca una *phantasia, imaginatio, voluntas electiva* o *appetitus magicus* gli sembrano incredibili ‘deliri’ degli “pseudo-alchimisti”, spiegabili soltanto con l’“invaghimento” di van Helmont per Paracelso, “monarcha arcanorum”. Egli è convinto che

In sanguine esse vim, et potestatem quandam extaticam: quae si quando ardenti desiderio excita fuerit, etiam ad absens aliquod obiectum, exterioris hominis spiritum, deducendo sit³¹.

Attribuendo i poteri dell’unguento armario alla qualità occulta del magnetismo, van Helmont incorre in una *petitio principii*, dando per scontato ciò che deve dimostrare (cioè, il carattere non fittizio del magnetismo stesso) e finisce per spiegare *obscurum per obscurius*. La disputa teorica sulla possibilità di un’azione a distanza tende, a questo punto, a trasformarsi in uno scambio di accuse di empietà e di eresia: è empio, infatti, sia attribuire al diavolo un potere sulla natura, sia credere nell’animazione universale e nei poteri dell’immaginazione, annullando i miracoli, come fanno Paracelso, Goclenius e van Helmont, che hanno profanato sia la teologia, sia la medicina delle scuole³². Infatti, che bisogno può esserci ancora di reliquie, ove si possieda l’unguento armario³³?

Roberti afferma di aver sottoposto alcune proposizioni di Helmont e Paracelso al giudizio di illustri dottori e professori dell’università di Lovanio, che professano la “medicina cristiana”, come Thomas Fienus (Feyens) e Martin Remy: ne è risultata un’unanime condanna. Nessuno può sensatamente asserire,

²⁸ Van Helmont, 1621, pp. 454-75, §§ 7, 11, 72.

²⁹ *Ivi*, §§ 13-15, p. 458a.

³⁰ *Ivi*, §§ 159, 166, 173. Sulla “credulità” di van Helmont, e sulla cura magnetica delle ferite, cfr. Thorndike, 1923-58, vol. VII, cap.VIII; Debus, 2002, vol. II, cap. V.

³¹ Roberti, 1621, § 12, p. 80. La citazione è tratta da van Helmont, 1621, § 80.

³² Roberti, 1621, §§ 5-7.

³³ Era stato van Helmont a paragonare i poteri curativi dell’unguento armario a quelli delle reliquie,

e giustificatamente credere, che un tale, ferito in Polonia, sia curato in Olanda, semplicemente cospargendo di unguento la spada che l'ha ferito: "Pudet, et piget, Lectoris mei oculos, et aures his quisquiliis imbuere"³⁴.

3. Da Fludd a Kircher

Si je voulois faire le catalogue de tous ceus qui se vantent d'avoir treuvé la pierre, et la poudre de projection, il me faudroit un plus gros livre que la Biblioteque de Gesnerus³⁵.

Il Padre Mersenne ha parole assai dure per quei ciarlatani, che "ont l'esprit remply de fantaisies et vuide de science", i quali ad ogni angolo di Parigi pretendono di saper guarire ogni genere di malattia con l'"oro potabile" e con la *poudre de projection*.

Dieci anni dopo la conclusione della disputa tra Roberti e van Helmont, ne inizia un'altra, meno nota, tra un oscuro curato di campagna inglese, William Foster (1591-1643), che rappresenta la tradizione aristotelica, e un membro autorevole, benché discusso, del Royal College of Physicians di Londra: Robert Fludd, che fu uno degli ultimi teorici dei "due mondi"³⁶ ed ebbe grande fama sul continente, anche perché pubblicò le sue voluminose opere in Germania. La sua filosofia naturale, permeata di ermetismo, neoplatonismo e magia, non poteva non farne un ardente paladino dell'unguento armario, e un entusiastico difensore della naturalità dei suoi poteri.

Nella *Hoplocrisma-spongus: or, A sponge to wipe away the weapon-salve*, pubblicata a Londra nel 1631, Foster muove a Fludd, e al suo preteso rimedio magnetico, le accuse di stregoneria e magia nera, già avanzate da Libavius e Roberti contro l'unguento armario, e da Marin Mersenne contro Robert Fludd³⁷. Il nome stesso di Philippus Aureolus Bombastus Theophrastus Paracelsus, "the

attirandosi la veemente condanna non soltanto dei gesuiti, ma anche delle facoltà di teologia e medicina delle università di Lovanio e Douai: cfr. Waddell, 2003.

³⁴ Roberti, 1621, p. 80.

³⁵ Mersenne, 1625, lib. I, cap. I, p. 3; cap.VII, p. 78; cap. VIII, pp. 100-101. Mersenne aveva preso nettamente posizione contro l'unguento armario, polemizzando con Oswald Croll, anche nelle *Quaestiones celeberrimae in Genesisim* (1623), caput I, versiculus I, obiectio XXV, caput XX, coll. 565-66.

³⁶ Fludd, 1617-21: sulla filosofia naturale di Fludd, cfr. Godwin, 1991; Debus, 1964. La disputa tra Foster e Fludd è analizzata anche da Griffero, 2000 e Waddell, 2003.

³⁷ Mersenne (1623) rigetta, insieme al "sistema esplicativo" basato sulla simpatia e sull'antipatia, anche i poteri curativi all'unguento armario: cfr. Griffero, 2000, p. 31, nota 65. Sulla disputa che oppose Mersenne a Fludd, cfr. Debus, 1996, cap. III e Debus, 2002, vol. I, cap. IV.

first inventer of this Magicall oyntment” suona come un’invocazione diabolica. Riproponendo un argomento di Libavius che sarà ripreso, tra gli altri, da James Hart, Daniel Sennert e Pierre Gassendi, Foster attribuisce inoltre la presunta efficacia di tale unguento alla costante e accurata detersione della ferita, sempre raccomandata dai teorici del balsamo come circostanza concomitante alla cura.

Fludd risponde³⁸ accusando Foster, che era figlio di un barbiere-chirurgo, di difendere gli interessi di quella corporazione, minacciati dal successo dell’unguento amario, e rivendicando l’efficacia e la naturalità di tale rimedio, che, lungi dall’essere uno strumento diabolico, è invece un dono di Dio. Come van Helmont, egli è convinto che nel sangue umano sia presente un potere spirituale simpatetico, uno spirito vitale e mumiale che deriva dalla distillazione dei raggi solari operata all’interno del corpo umano. Si tratta di effluvi celesti, eteri, astrali, più sottili dell’aria, che in ultima analisi coincidono con lo Spirito di Dio, e sono responsabili della forza di attrazione magnetica. Il sangue diviene, così, un rimedio magico, capace di attrarre e di essere attratto, anche a grandi distanze: quello presente su una spada tenderebbe, perciò, a ritornare alla sua fonte, portando con sé i benefici del balsamo. Questa stessa teoria - rivestita di sistematicità scolastica - verrà espressa da Digby nei termini degli effluvi corpuscolari.

Nella *Philosophia moysaica* (1638, postuma), Fludd offre un’ulteriore spiegazione dei poteri dell’unguento amario: in virtù di una *transplantatio* di spiriti animali dal sangue del ferito, rimasto sulla spada o sugli indumenti, all’unguento balsamico, quest’ultimo diviene animato e ‘magnetico’: gli “spiriti boreali” trapiantati nell’unguento vengono così attratti dagli “spiriti radiosì” australi provenienti dalla ferita. Questi spiriti mumiali si comportano, cioè, come un “director et ductor” della virtù magnetica dell’unguento, che viene perciò portato verso la ferita “ad quodvis intervallum”³⁹.

Il “magnetico consenso” ovvero la “continuità spirituale” rendono possibili i più svariati ‘trapianti’ di malattie dalle “parti escrementizie” del corpo umano e animale (capelli, unghie, peli, frammenti di pelle), nelle quali sarebbe presente una “magnetica mumiae spiritualis virtus”, alle piante, anch’esse ripiene di spirito magnetico. Ad esempio, un suo conoscente è stato guarito dall’ittero tramite la ‘sepoltura’ della sua urina nelle ceneri di un frassino, e per giunta a cento miglia di distanza dal luogo in cui si trovava il malato. Le attrazioni di spiriti magnetici spiegano, infine, gli innesti⁴⁰.

³⁸ Fludd, 1638b.

³⁹ Fludd, 1638a, sect. II, lib. III, *membrum* I, cap. VI, foll. 135r.-146v. (142r.).

⁴⁰ *Ivi*, sect. II, lib. III, *membrum* I, capp. III-V e VII.

Fludd non esita, come ho già detto, a invocare l'autorità di Gilbert, il padre fondatore della "scienza magnetica", che aveva tentato senza successo di preservarla da tentazioni e da sconfinamenti nella sfera dell'occulto: probabilmente il *De magnete* non ebbe, nel Seicento, un lettore più attento di Fludd, che nella *Philosophia moysaica* citò quell'opera più di quaranta volte⁴¹; stabilì una duplice identità tra il rapporto che la *terrella* di Gilbert ha con la Terra e il rapporto che il microcosmo umano ha con il macrocosmo, o con quello che il sangue ha con l'uomo; postulò una polarità tra le regioni 'settentrionali' e quelle 'equinoziali' del corpo umano; colse appieno l'ambiguità della teoria gilbertiana della forza magnetica come "forma astrale", reinterpretandola senza troppa difficoltà nei termini dell'ermetismo rinascimentale: "non est corporeum, quod defluit a magnete, aut quod ferrum ingreditur... , sed magnes magnetem forma primaria disponit"⁴².

Non può sembrare strano o impossibile agli uomini saggi, che gli spiriti del sangue presenti nell'unguento e quelli della persona ferita si incontrino e si uniscano a grandi distanze per simpatia, dato che essi costituiscono un unico, continuo e indivisibile spirito quintessenziale⁴³.

Nel 1633, un altro medico era sceso in campo per difendere la tradizione aristotelico-galenica, minacciata dalle ansie helmontiane e fluddiane di riforma del sapere: si tratta di James Hart. Egli rileva l'inconsistenza di un rimedio, come l'unguento armario, del quale autori diversi forniscono diverse ricette: Croll, ad esempio, non include tra gli ingredienti il sangue umano, che per Fludd, invece, era l'elemento essenziale. È vero che esistono azioni a distanza, come l'attrazione del ferro da parte del magnete; ma sono spiegabili con il contatto di 'efflussi' o 'emanazioni' materiali, che hanno un'estensione limitata⁴⁴.

Questo è anche il parere espresso, con dovizia di argomenti, da Daniel Sennert nella *Practica medicinae* (1635): per poter credere nei poteri magnetici del sangue, trasmessi all'unguento, occorrerebbe dare per scontata l'ipotesi, tutt'altro che dimostrata, dell'esistenza di uno *spiritus mundi* che veicoli il consenso universale. Inoltre, le presunte azioni a distanza possono avvenire o attraverso l'emissione di effluvi corpuscolari, oppure in virtù delle *species* o *virtutes* che emanano dalle sostanze corporee. Ora, l'unguento armario non

⁴¹ Cfr. Debus, 1964.

⁴² Fludd, 1638a, fol. 137r.

⁴³ Il passo, tratto dalla *Philosophia moysaica*, è riportato in Griffiero, 2000, p. 33, nota 75.

⁴⁴ L'opera di James Hart (*ΚΑΙΝΙΚΗ, or The Diet of the Diseased*, London, J. Beale, 1633) è analizzata in Debus, 1964.

può agire né “per effluvium corporeum”, perché il moto dei corpuscoli non è regolare, ma disordinato, imprevedibile e incontrollabile, e quindi non potrebbe dirigersi verso la ferita - senza contare che, a grandi distanze, i corpuscoli finirebbero per disperdersi nell’aria (*a flatu quocunque varie disperguntur*) e neppure “per speciem spiritalem”. In quest’ultimo caso, infatti, occorrerebbe sia provare che l’unguento emette le specie, sia determinare l’estensione della sua sfera di attività, che è propria di tutti i corpi magnetici, ma non è mai infinita: è minima per i corpi sonori e massima per quelli lucidi, “hinc stellae omnium longissime et latissime lumen de se spargunt”⁴⁵. Inoltre, vi sono ostacoli che possono interrompere ed arrestare quella *vis* che “orbiculariter diffunditur”, come i corpi opachi si oppongono al passaggio della luce solare.

Nulla di tutto questo avviene per l’unguento armario: la sua forza “e pauxillo unguento et sanguinis tantillo” dovrebbe attraversare i muri, oltrepassare i monti, entrare infine nella stanza dove giace il ferito e penetrare le fasciature, per insinuarsi finalmente nella ferita. Ciò che è assurdo e incredibile, sia che si parli di *corpuscula*, sia che si parli di *species*⁴⁶. Per dimostrare che né il sangue, né l’unguento sono corpi magnetici, Sennert sottolinea le differenze tra il comportamento di un magnete e quello dell’unguento: il primo agisce in modo *uniforme*, e *direttamente* sul ferro; del secondo esistono invece molte ricette, tra loro incompatibili; si presume, inoltre, che abbia effetti diversi antidolorifici, disinfettanti, cicatrizzanti su corpi diversi; che presentano diversi tipi di ferita; infine, viene applicato sull’arma che ha inferto la ferita, invece che direttamente ad essa. Quanto agli influssi astrali, invocati da Oswald Croll, non c’è nessuna prova né del fatto che le stelle guariscano le ferite, né che possano eventualmente comunicare tale potere all’unguento.

In definitiva, è vero che gli ingredienti solitamente inclusi nella preparazione dell’unguento possiedono virtù curative, come il sangue, la mummia, l’*usnea* e il grasso umano, usati con successo dai medici. Di tali sostanze, però, si possono fare usi superstiziosi, come nel caso dell’unguento armario, o dei malefici delle streghe: “quae omnia superstitiosa sunt, quorum nulla ratio dari potest”. Se talvolta l’unguento sembra guarire ferite che è stato impossibile curare naturalmente, bisogna sospettare un patto esplicito o implicito con il diavolo, che si intromette e si cela nelle azioni magnetiche: “atque actiones diabolicae ac magicae sub magneticarum actionum velo obvolvuntur et obtruduntur”⁴⁷.

⁴⁵ Sennert, 1635, p. 400b.

⁴⁶ *Ivi*, p. 401a.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 401b e 402a.

Passano ancora pochi anni, e un altro gesuita, Athanasius Kircher, torna da par suo sulle cure magnetiche, all'interno della più vasta e monumentale (tanto quanto non sistematica) riflessione dedicata al magnetismo nell'età moderna: *Magnes, sive de arte magnetica libri tres* (1641). Come Roberti, prima di lui, e come Schott dopo, Kircher rifiuta l'unguento armario dell'"infame" Goclenius, e attacca la *Philosophia moysaica* di Fludd; i gesuiti si pronunciano abitualmente contro la possibilità dell'azione a distanza, invocando la filosofia di Aristotele, e fatta salva la "sfera di attività" dei corpi magnetici. Ma Kircher ha parole molto dure per quei medicamenti "pseudo-magnetici" che presumono di sanare il corpo, mentre perdono l'anima: si tratta di cure "fallaci, sospette e per nulla naturali", "riti superstiziosi" come quelli compiuti nelle conventicole di streghe, "esiziosi e satanici", "provenienti dalla scuola di un Demone". A differenza di Gilbert, Kircher ammette, però, gli usi medici del magnete e della limatura di ferro, purché vengano usati *a contatto* con il corpo⁴⁸.

4. Le ragioni della disputa seicentesca: gli spiriti e gli effluvi corpuscolari da Bacon a Vallemont

A favore dell'efficacia dell'unguento armario si pronunciano, nel Seicento, oltre a Robert Fludd⁴⁹, Francis Bacon nella *Sylva sylvarum*, Gassendi, Kenelm Digby, Glanvill, Boyle, (quest'ultimo, con la consueta cautela), il medico Johann Christian Frommann e l'abate di Vallemont, che ne difende l'uso insieme a quello della *baguette divinatoire*⁵⁰. Nel secolo successivo, François de Saint-André è ancora convinto che le "guarigioni simpatiche", universalmente riconosciute, siano una prova dell'efficacia della polvere di simpatia⁵¹. Ma le ragioni alle quali i suddetti autori si appellano sono profondamente diverse: Fludd e Bacon chiamano infatti in causa gli spiriti, dotati di un'"estensione spirituale" e capaci, quindi, di attraversare fino a grandi distanze i corpi opachi. Da Gassendi in poi, invece, sono gli effluvi corpuscolari a spiegare i poteri curativi delle sostanze magnetiche: essi possono agire, però, solo a brevi distanze, perché si indeboliscono man mano che si diffondono nell'aria.

Nel 1627, Bacon spiega le prodigiose guarigioni a distanza con la trasmissione di spiriti o "virtù immateriate"⁵². Afferma di avere avuto il segreto della

⁴⁸ Kircher, 1641, lib. I, *pars* I, cap. VI; lib. III, *pars* VII, capp. I-II, p.782.

⁴⁹ Cfr., oltre ai luoghi già citati della *Philosophia moysaica*, Fludd, 1623, sect. I, port. III, pt. III, lib. II, cap. IX, pp. 236-39.

⁵⁰ Vallemont, 1709, cap. IX, pp. 184 sgg.

⁵¹ Saint-André, 1725, «Troisième Lettre sur les malefices», p.181; «Sixième Lettre sur les malefices».

⁵² Bacon, 1648, cent. X, §§ 911, 998.

composizione dell'unguento armario da un uomo “degnissimo di fede”, che potrebbe essere stato Kenelm Digby: tra gli ingredienti ci sarebbero la polvere di ematite, la materia cerebrale presa dal cranio di un cadavere insepolto e il grasso di orsa. L'efficacia di tale rimedio, conformemente a una pregiudiziale antiastrologica molto radicata in Bacon, non può dipendere dalle costellazioni; la ferita deve essere accuratamente detersa e fasciata e la spada, una volta unta, deve essere coperta, in modo che nessuna sua parte risulti esposta al vento. L'unguento armario come gli è stato riferito ha successo anche con gli animali: Bacon se ne rallegra, perché così gli sarà più facile ripetere l'esperimento⁵³. L'atteggiamento baconiano è molto diverso da quello di Helmont: la sua fiducia, infatti, è sempre subordinata alla possibilità del controllo empirico.

È significativo che il trattato helmontiano sia stato tradotto in inglese nel 1650 dal medico Walter Charleton, che ebbe anche il merito di introdurre la filosofia gassendiana in Inghilterra. Nella *Physiologia epicuro-gassendo-charltoniana* (1654), Charleton rifiuta l'unguento armario di Helmont e la polvere simpatica di Digby, pur muovendosi, come è stato osservato, all'interno del medesimo paradigma atomistico di quest'ultimo⁵⁴. Gassendi ricorda di averne discusso con Helmont, che prendeva le parti di Goelenius, già morto. Egli ribadisce il rifiuto delle azioni a distanza, ma, non diversamente da Sennert, prima di lui, e da Boyle più tardi, tende ad accettare un “magnetismo naturale, di breve raggio e possibile solo in assenza di ostacoli”, distinguendolo da un “magnetismo occulto” - che rientrava, per Sennert, nella magia nera⁵⁵. Gassendi fa, infatti, la pericolosa ammissione che gli spiriti astringenti e cicatrizzanti presenti nella polvere di vetriolo possano estendere la propria energia a una distanza di “poche dita”: “quod superest, videtur res mere fabulosa habenda”. Il paradigma degli effluvi è compatibile con l'attrazione a distanza, purché questa sia breve, dato che il principio “nihil agere in rem distantem” è considerato ‘perspicuo’ da Gassendi.

E certuni sognano l'anima del mondo, che, ovunque diffusa, espanda il potere dell'unguento, efficace nel luogo in cui si trova, a un'enorme distanza dalla ferita⁵⁶.

⁵³ Sull'importanza degli esperimenti sugli animali per la medicina seicentesca, cfr. Baldwin, 1995, p. 414.

⁵⁴ Griffèro, 2000, p. 30, nota 61.

⁵⁵ Griffèro, 2000, p. 32.

⁵⁶ Gassendi, 1658, vol. I, pars secunda seu Physica, sect. I, lib. VI, cap. 14, p. 456 b: “Et somniant quidem animam Mundi, quae quoquoversum diffusa vim unguenti, quae heic vigerit, ad milliare centesimum, qua vulnus erit, exprimat”.

Occorre, inoltre, un mediatore tra la ferita e l'unguento: un "halitus insensibilis", simile alla scia di fumo lasciata da un "tizzone fumante". Una similitudine sopperisce, ancora una volta, alle ambiguità della teoria.

Nel primo dei due trattati, dedicati ai corpi e all'anima, pubblicati nel 1644, Kenelm Digby, a differenza di Bacon, si dice totalmente propenso a credere alle cure magnetiche: non si possono mettere in dubbio la 'prudenza' e la 'sincerità' di tanti testimoni, compreso lui stesso. Purché nella spada siano rimasti gli 'aliti' o spiriti introdottisi nei suoi pori dal sangue del ferito, l'unguento armario avrà successo; analogamente, una malattia si può 'trapiantare' dal corpo dell'uomo a quello degli animali, o da questi ai vegetali. Ad esempio, il tumore ai piedi delle vacche si può curare 'trasferendolo' alle zolle di erba calpestate dall'animale, successivamente appese al suo recinto; l'erba persicaria, sfregata sulle verruche, le fa sparire man mano che si consuma⁵⁷.

Nello stesso anno in cui venne pubblicata (postuma) la *Physica* di Gassendi, uscì a Parigi il *Discours touchant la guérison des plaies par la poudre de sympathie*, pronunciato da Digby l'anno precedente a Montpellier, di fronte a una "celebre assemblea" di medici, matematici, teologi e 'virtuosi'⁵⁸. L'opera, subito tradotta in inglese, e successivamente anche in latino, tedesco e olandese, ebbe molte edizioni seicentesche: il suo successo "si prolungò fino alla prima metà del Settecento"⁵⁹.

La prodigiosa guarigione, citata da Digby come esemplare, è quella di James Howell, letterato e storiografo, segretario del Duca di Buckingham, ferito a una mano mentre cercava di separare due suoi amici, che si stavano battendo in duello, e guarito da Digby stesso grazie alla polvere di simpatia, applicata alle sue fasciature. Il segreto della composizione e dell'uso di quel rimedio gli era stato rivelato, a Firenze, da un frate carmelitano di ritorno dalla Cina e dalle Indie: non spontaneamente, ma in cambio di un "grande favore". Digby si decide a parlarne soltanto quando, dopo essere stato da lui stesso rivelato al re Giacomo I, il cui medico lo ha poi scoperto, quell'antico segreto ha finito per diventare patrimonio di qualunque "barbiere di provincia". Egli vuole essere il primo ad enunciarne chiaramente e sistematicamente le cause, allo scopo di togliergli quell'alone di mistero che lo ha reso sospetto di magia nera.

L'esposizione, che Digby pretende di condurre *more geometrico*, poggia su sette principi: il primo ben noto ai filosofi antichi - è l'onnipresenza della

⁵⁷ Digby, 1644, tract I, cap. XVIII, § 9.

⁵⁸ Digby, 1991, "Introduzione", nota 20. Alcune citazioni sono state parzialmente modificate dopo il confronto con Digby, 1681.

⁵⁹ Digby, 1991, p. 25.

luce o calore, una materia eterea sottile universalmente diffusa nell'atmosfera, e capace di 'staccare', urtando a grande velocità le superfici dei corpi, qualche piccola particella. Il fatto che Digby le chiami anche 'atomi' non gli impedisce di considerarle composte dei quattro elementi: la luce si 'attacca' alle parti più umide e viscosi, e le trasporta con sé a grandi distanze:

il vento che soffia e va da ogni parte non è altro che un gran fiume di simili atomi. [...] I venti, quindi, risentono sempre dei luoghi da cui provengono: così, se soffiano da Mezzogiorno sono caldi, se da terra secchi, se dal mare, umidi; se soffiano dai luoghi che producono sostanze odorifere, sono profumati, sani e gradevoli, [...] quelli che spirano da luoghi infetti sono portatori di contagio.⁶⁰

Di conseguenza,

l'aria è piena dappertutto di questi corpuscoli o atomi; in altri termini, quella che chiamiamo aria non è altro che un miscuglio e una congerie di tali atomi, dove le particelle aeree prevalgono⁶¹.

Nel periodo di tempo che intercorre tra Tommaso Campanella e Robert Boyle, la dottrina, neoplatonica e magica, della presenza dello spirito (o degli spiriti) nell'aria si trasforma nella teoria corpuscolaristica dei 'venti', o degli 'effluvi', per confluire infine nella teoria 'scientifica' della natura composta dell'aria, concepita come un fluido elastico. Tra i numerosi esempi che fa Digby, ci sono un olio di tartaro che profuma intensamente di rose, ma solo nella stagione in cui esse fioriscono, e l'inquinamento di Londra, dove l'aria 'fuliginosa', satura dei fumi di carbon fossile, "rovina le tappezzerie, i letti ed altri mobili pregiati che abbiano un bel colore chiaro"; sporca i polsini, in un solo giorno, più che in dieci giorni trascorsi in campagna, e rende i londinesi "soggetti alle infiammazioni e alle ulcerazioni polmonari"⁶², tanto che un abitante di Londra su due finisce per morire di tisi. Per rendere più perspicuo il principio della composizione dell'aria, Digby raccomanda l'esperienza dello specchio che raccolga i raggi lunari: al contrario di quanto accade in uno specchio ustorio, vi si forma "una sostanza acquosa, viscida e appiccicosa"; sostituendo allo specchio una lucida bacinella d'argento, ci si potranno addirittura lavare le mani con i raggi di luna riflessi.

Come tutti i teorici degli effluvi, Digby si chiede come mai le sostanze

⁶⁰ *Ivi*, pp. 57, 65-66.

⁶¹ *Ivi*, p. 66.

⁶² *Ivi*, pp. 69-70.

che li emettono di continuo non ‘diminuiscano’, e dà una risposta inedita, introducendo una *contaminatio* cartesiana alla quale, coerentemente, nessuno era ricorso, né ricorrerà più dopo di lui: il principio della divisibilità infinita dei corpi, per la quale essi non si consumano, pur emanando di continuo particelle.

A questo punto, la spiegazione dei mirabili effetti della polvere di simpatia è facile: tutti i corpi caldi attraggono l’aria circostante – ciò che spiega, tra l’altro, perché “il grande Ippocrate” potesse liberare dalla peste un’intera regione, “facendo accendere ovunque dei gran fuochi”⁶³; inoltre, l’attrazione è maggiore, ove nell’aria siano presenti particelle dello stesso genere del corpo caldo che attrae l’aria stessa. Ora, il sangue è un corpo caldo, capace di attrarre l’aria circostante: quindi, il sangue di una ferita attrarrà con forza l’aria, nella quale siano presenti particelle di quello stesso sangue, emanate da un panno, o da una spada, di esso intrise, insieme alle particelle balsamiche di vetriolo, che potranno infine curare con successo la ferita.

Quello che fa difetto e Digby se ne rende conto sono i fondamenti dei principi stessi: se per argomentare l’infinita divisibilità dei corpi era ricorso alle dimostrazioni di Euclide, oltre che alle esperienze dei battiloro, Digby non trova poi di meglio che spiegare l’attrazione dell’aria da parte dei corpi ignei con la naturale unione dell’umido e del secco, e l’affinità delle particelle congeneri con l’incastro di determinate forme nei pori ad esse congruenti, richiamandosi a Gassendi.

Le esperienze elencate per suffragare la teoria erano esempi abituali nel XVII secolo: il vino si agita e fermenta nelle botti nel periodo di fioritura delle viti; il veleno presente nel morso di una vipera, o di uno scorpione, può essere, per così dire, risucchiato da uno scorpione morto, o da una testa di vipera schiacciata, applicati al morso stesso; in caso di peste, è consigliabile portare addosso polvere di rospo, oppure il rospo stesso, o dell’arsenico; chi ha l’alito cattivo, invece, dovrebbe sostare a bocca spalancata davanti a una latrina: perché il simile attrae il simile, e il più il meno.

Digby poteva apparire a ragione un personaggio contraddittorio: allievo oxoniense, spadaccino e corsaro, realista e probabile spia al servizio di Cromwell, alchimista e sperimentatore nei campi della botanica, dell’embriologia, della chimica e dell’ottica, fu tra i fondatori della Royal Society; venne considerato un interlocutore da illustri contemporanei, come Bacon e Descartes, Gassendi e Hobbes, Gilbert e William Harvey. Non meno incoerenti risultano le sue dottrine: eppure, per quanto deboli appaiano oggi, gli argomenti di Digby dovettero

⁶³ *Ivi*, p. 89.

apparire convincenti ai suoi contemporanei. Nel 1661, Joseph Glanvill - un altro membro piuttosto stravagante della Royal Society - scriveva:

The *Sympathetick medicine* is for matter of fact put out of doubt by the noble Sir K. Digby, and the proof he gives in his ingenious discourse on the subject, is unexceptionable⁶⁴.

Glanvill individua lucidamente le alternative teoriche presenti nel suo tempo: da un lato, l'ipotesi neoplatonica dell'*anima mundi* "lately reviv'd by that incomparable Platonist and Cartesian, Dr. H. More"⁶⁵; dall'altro lato, la teoria 'meccanicistica' degli effluvi atomici di Gassendi, Digby e Boyle. La prima gli appare più 'disperata'; la seconda più 'ingenua, cioè aperta alla valutazione delle ragioni delle diverse ipotesi, nell'accezione positiva che Glanvill dà a quel termine⁶⁶: ma la scelta tra l'una e l'altra ipotesi è impossibile, dato il suo empirismo scettico.

A un'analogia cautelata è improntato l'atteggiamento di Boyle riguardo alle cure magnetiche, che alcuni reputano "favolose e magiche"; vi sono, però, numerose e autorevoli testimonianze dell'utilità di tali rimedi. Non soltanto medici e filosofi come Paracelso, Helmont e Goclenius li hanno energicamente difesi: un "onestissimo gentiluomo" e noto studioso ha smesso di soffrire per un'ulcera alla vescica dopo aver applicato, su consiglio dello stesso Boyle, la polvere di simpatia alla materia ulcerosa evacuata con l'urina; una donna di elevata condizione sociale, sua parente, "aliena da ogni superstizione" (*very far from credulous*), è guarita dall'ittero con una polvere simpatica fatta di cenere e urina; il figlio di un vasaio, che faceva recipienti chimici per lo stesso Boyle, trapiantò la scrofolo, di cui soffriva, al suo cane, facendosi leccare le piaghe. È vero che i rimedi simpatici non hanno sempre successo; ma è anche vero che, a differenza delle cure tradizionali, non possono comunque nuocere⁶⁷.

Il medico Saint-Romain, di simpatie gassendiane, non dubita che le esalazioni corpuscolari possano spiegare anche le prodigiose cure magnetiche⁶⁸; il gesuita Lana Terzi assume invece una posizione ambigua. Nel secondo volume del suo *Magisterium naturae et artis*, pubblicato nel 1686, egli dà la ricetta della polvere di simpatia "capace di sanare le ferite, arrestare il flusso del sangue

⁶⁴ Glanvill, 1970, cap. XXI, p. 207.

⁶⁵ *Ivi*, cap. XX, p. 199.

⁶⁶ *Ivi*, p. 208.

⁶⁷ Boyle, *Usefulness of Experimental Natural Philosophy*, pt. II, sec. I, *essay* V, cap. XI, in Boyle, 1772, vol. II, pp. 164-68.

⁶⁸ Saint-Romain, 1684, *pars* I, capp. VI e VIII.

e calmare altri dolori”: la sua efficacia risiederebbe negli effluvi di vetriolo, “neque ulla intercedit superstitio, aut pactum cum Demone”⁶⁹. Ma nel terzo volume della stessa opera, uscito postumo sei anni dopo, il “celebre esperimento dell’unguento armario e della polvere simpatica” viene rigettato come falso⁷⁰, all’interno di un’amplissima analisi degli effetti della simpatia e dell’antipatia, che pure non discrimina affatto, nel suo complesso, le cure a distanza.

Il medico tedesco Johann Christian Frommann esamina e rigetta tutte le ipotesi avanzate per spiegare la *transplantatio* e le altre cure magnetiche: la loro efficacia non può dipendere né dagli ‘esigui’ effluvi, che come aveva rilevato Sennert - si muovono disordinatamente e si mescolano nell’aria, senza seguire una direzione precisa; né dai ‘fermenti’, principi formali, seminali o spiriti vitali di Helmont e Rattray; né dal diavolo o dalla magia. Nelle cure magnetiche, infatti, non c’è nulla di ‘superstizioso’: è vero che le loro cause fisiche sono sconosciute, e incapaci di produrre i propri effetti “solide, et apodictice”, ma, sulla base dell’analogia con i molti fenomeni della simpatia, è lecito concludere che si tratta comunque di effetti naturali. La loro causa più probabile è lo “spiritus Universi”, responsabile di quel “consensus microcosmi cum macrocosmo”, nel quale può rientrare ogni genere di azione a distanza. Tale spirito, però, può essere indagato soltanto *a posteriori*, dal momento che “eius essentiam manifestam reddere ratio humana nequit”⁷¹.

Da un lato, Frommann rivendica la naturalità delle cure magnetiche; dall’altro lato, invita i medici a non abusarne, per non creare scandalo e non danneggiare la propria reputazione: lui stesso confessa di avervi fatto ricorso appena tre volte, in venti anni di esercizio della professione.

L’abate di Vallemont condivide le opinioni di Frommann; a suo avviso, le “furiose dispute” sull’unguento armario hanno dimostrato due cose: innanzitutto, che i filosofi hanno in corpo “della bile, oltre che del flegma”. In secondo luogo, che i negatori più ‘sfrenati’ dell’unguento armario erano ignari di filosofia corpuscolare: i corpuscoli, infatti, sono “quei piccoli agenti invisibili, attraverso i quali la natura compie i suoi miracoli”⁷².

⁶⁹ Lana Terzi, 1684-86, vol. II, tract. IV, lib. II, cap. III, art. XI, p. 76.

⁷⁰ Lana Terzi, 1692, lib. XXIV, cap. I, 4.

⁷¹ Frommann, “Quaestio unica: An transplantatio morborum ex uno subjecto in aliud sit magica?”, §§ 63-69, 72, 79, 90, in Frommann, 1675, vol. II, lib. III, pp. 1035, 1040, 1045.

⁷² Vallemont, 1709, cap. IX, pp. 194 e 199. Cfr. Frommann, “Quaestio unica”, § 91, p. 1046.

Summary

In the sixteenth and seventeenth centuries, physicians and natural philosophers such as Paracelso, Della Porta, Libavius, Goclenius, Oswald Croll, Francis Bacon, Sennert, Mersenne, van Helmont, Fludd, Digby, Kircher, Gassendi, Glanvill, Boyle, Frommann and Vallemont discussed the possibility, the efficacy and the nature of 'magnetic' cures, so called in a wide, though usual, meaning of the term. They were some remedies, considered capable of acting at a distance, healing wounds (weapon-salve, sympathetic powder) or any disease 'transferable' from the human body to an external, living subject (*transplantatio morbi*).

The debate on sympathetic cures intersects medicine within which the most interesting opinions are those held by 'chemiatics', who were willing to accept chemical remedies without completely rejecting the ancient medicine, nor adhering to the complex Paracelsian cosmology, rather than the more orthodox Galenic or Paracelsian positions and natural philosophy: it was a challenge to well-established hegemonies.

Keywords: Magnetic cures, Effluvia, Spirits.

Running head: Effluvi e cure magnetiche

BIBLIOGRAFIA

- Bacon, Francis, 1648, *Sylva sylvarum, sive historia naturalis*, Lugd. Batavorum, apud F. Hackium, (prima ed. 1627);
- Baldwin, Martha, 1995, 'The Snakestone Experiments. An Early Modern Medical Debate', *Isis*, 86, pp. 394-418;
- Boyle, Robert, 1965-66, *The Works*, edited by Thomas Birch, Reprographischer Nachdruck der Ausgabe London 1772, Hildesheim, G. Olms, 6 voll.;
- Croll, Oswald, 1608, *Basilica chymica*, Francofurti, impensis Godefridi Tampachii,;
- Debus, Allen G., 1964, 'Robert Fludd and the use of Gilbert's *De magnete* in the weapon-salve controversy', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 19, pp. 389-417 (successivamente in Id., *Chemistry, Alchemy and New Philosophy, 1550-1700*, London 1987, stessa paginazione);
- Id. (ed.), 1972a, *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagel*, London, Heinemann, 2 voll.;
- Id., 1972b, 'Guintherius, Libavius and Sennert: The Chemical Compromise in Early Modern Medicine', ivi, vol. I, pp. 151-65;
- Id., 1996, *Paracelso e la tradizione paracelsiana*, Napoli, La Città del Sole;
- Id., 2002, *The Chemical Philosophy*, New York, Dover Publications (prima ed.

- 1977);
- Della Porta, Giovan Battista, 1589, *Magiae naturalis libri XX*, Neapoli, apud H. Salvianum;
- Digby, Kenelm, 1644, *Two Treatises, in the one of which, The Nature of Bodies, in the other, The Nature of Mans Soule, is looked into*, Paris, printed by G. Blaizot;
- Id., 1681, *Discours fait en un celebre assemblée touchant la guerison des playes et la composition de la poudre de sympathie*, Autrecht, chez Rudolphe van Zyll (prima ed. 1658);
- Id., 1991, *La polvere di simpatia*, a cura di A. M. Rubino, Palermo, Sellerio;
- Fludd, Robert, 1617-21, *Utriusque Cosmi, maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica, atque technica historia*, Oppenheimii, T. De Bry, 2 voll.;
- Id., 1623, *Anatomiae amphitheatrum*, Francofurti, T. de Bry;
- Id., 1638a, *Philosophia moysaica*, Goudae, excudebit P. Rammazenus;
- Id., 1638b, *Responsum ad hoplocrisma-spongum M. Fosteri Presbiteri*, Goudae, excudebit P. Rammazenus (prima ed. inglese *Dr. Fludd's Answer unto M. Foster: or, The Squeezing of Parson Foster's Sponge*, London 1631);
- Frommann, Johann Christian, 1675, *Tractatus de fascinatione novus et singularis*, Norimbergae, sumpt. W. C. Endteri, & J. A. Endteri haeredum;
- Gassendi, Pierre, 1658, *Syntagma philosophicum*, in *Opera omnia*, Lugduni, sumpt. L. Anisson et J. B. Devenet;
- Gigliani, Guido, 2000, *Immaginazione e malattia. Saggio su Jan Baptiste van Helmont*, Milano, Angeli;
- Glanvill, Joseph, 1970, *The Vanity of Dogmatizing. The Three Versions*, with a critical introduction by S. Medcalf, Hove, Sussex, The Harvester Press (prima ed. 1661);
- Godwin, Joscelyn, 1991, *Robert Fludd: Hermetic Philosopher and Surveyor of Two Worlds*, Michigan, Grand Rapids;
- Griffero, Tonino, 2000, 'Immagini contagiose. Malattia e cure magnetiche nella *Philosophia per ignem* di Johann Baptist van Helmont', *Rivista di estetica*, n. s., 40, n. 3, pp. 19-45;
- Id., 2002, 'Cose da credere e da non credere. Invece di una introduzione: che fine ha fatto la *cruentatio cadaverum*?', *Rivista di estetica*, n. s., 19, pp. 3-10;
- van Helmont, Jan Baptiste, 1667a, *Ortus medicinae*, Lugduni, sumpt. J. S. Huguetan & G. Barbier, (prima ed. 1648);
- Id., 1667b, *De magnetica vulnerum curatione* (prima ed. 1621), ivi, pp. 454-75;
- Kircher, Athanasius, 1641, *Magnes sive de arte magnetica libri tres*, Romae, sumpt., H. Scheus, ex typographia L. Grignani;
- Lana Terzi, Francesco, 1684-92, *Magisterium naturae et artis*, Brixiae, apud Io. M. Ricciardum, voll. I e II; Parmae, typis H. Rosati, vol. III;
- Libavius, Andreas, 1594, *Tractatus duo physici*, Francofurti, excudebat I. Saur,

- impensis P. Kopffii;
Mersenne, Marin, 1623, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, sumpt. S. Cramoisy;;
Id., 1625, *La verité des sciences*, Paris, chez Toussaint Du Bray;
Pagel, Walter, 1982, *Joan Baptista van Helmont: Reformer of Science and Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press;
Id., 1986, *From Paracelsus to Van Helmont*, London, Variorum Reprint;
Id., 1989, *Paracelso. Un'introduzione alla medicina filosofica nell'età del Rinascimento*, Milano, Il Saggiatore (ed.orig. 1958);
Rattray, Sylvester, 1662, *Theatrum sympatheticum auctum, exhibens varios aucthores, de pulvere sympathico quidem: Digbaeum, Straussium, Papinum, et Mohyium. De unguento vero armario: Goclenium, Robertum, Helmontium, Robertum Fluddum, Beckerum, Borellum, Bartholinum, Servium, Kircherum, Matthaeum, Sennertum, Wechtlerum, Nardium, Freitagium, Conringium, Burlinum, Fracastorium, et Weckerum. Praemittitur his Aditus ad sympathiam et antipathiam*, Norimbergae, apud Johan. Andream Endterum, et Wolfgangi Junioris Haeredes;
Roberti, Jean, 1618, *Goclenius Heautontimorumenos: id est, Curationis magneticae, et unguenti armarii, ruina*, Luxemburgi, excudebat H. Reulandt;
Id., 1621, *Curationis magneticae et unguenti amarii magica impostura clare demonstrata*, Luxemburgi, excudebat H. Reulandt;
de Saint-André, François, 1725, *Lettres à quelques-uns de ses amis au sujet de la magie, des malefices et des sorciers*, Paris, J.-B- de Maudouyt;
de Saint-Romain, G. B., 1684, *Physica, sive Scientia Naturalis, Scholasticis tricis liberata*, Lugd. Batavorum, apud P. van der Aa.;
Sennert, Daniel, *Practica medicinae* (1635), in *Opera omnia*, 1650, Lugduni, sumptibus Ioannis Antonii Huguetan, et Marciantonii Ravaud, tomo III;
Stolzenberg, Daniel, 1998, *The Sympathetic Cure of Wounds: A Study of Magic, Nature, and Experience in Seventeenth-Century Science*, MA thesis, Indiana University;
Thorndike, Lynn, 1923- 58, *History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press, 8 voll.;
Vallemont [Pierre le Lorrain, abate di], 1709, *Physique occulte, ou Traité de la baguette divinatoire*, Paris, chez Jean Bodot (prima ed. Amsterdam 1693);
Waddell, Mark A., 2003, 'The Perversion of Nature: Johannes Baptista Van Helmont, the Society of Jesus, and the Magnetic Cure of Wounds', *Canadian Journal of History*, 38, pp. 179-97.